IDENTIDAD Y DIFERENCIA

Martin Heidegger

1957

Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Índice

PRÓLOGO

El principio de identidad contiene el texto no modificado de una conferencia pronunciada el 27 de junio de 1957, día de las Facultades, con ocasión del quinientos aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgovia.

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica reproduce la reflexión parcialmente revisada que sirve de conclusión a un trabajo de seminario del semestre de invierno de 1956-57 sobre la «Ciencia de la Lógica» de Hegel. La conferencia tuvo lugar el 24 de febrero de 1957 en Todtnauberg.

El principio de identidad mira hacia delante y hacia atrás: hacia delante, en el campo del que parte lo que se dice en la conferencia sobre «La cosa»[1] (*Vid.* Indicaciones); hacia atrás, en el campo del origen de la esencia de la metafísica, cuya constitución se encuentra determinada por la *diferencia.*

La mutua pertenencia de *identidad y diferencia* se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar.

Escuchando la armonía que reina entre *Ereignis* y *Austrag,*[2] el propio lector debe descubrir en qué medida la diferencia procede de la esencia de la identidad.

Nada se puede demostrar en este terreno, pero sí señalar algo.

Todtnauberg, 9 de septiembre de 1957.

[1] Pronunciada en la Academia de Bellas Artes de Munich en 1951, se incluyó en el libro publicado con el título de *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954.

[2] En este prólogo dejamos estas palabras intraducidas, como cierto reconocimiento de su intraducibilidad, hasta que el propio desarrollo del texto nos diga algo sobre su sentido.

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

Según una fórmula usual, el principio de identidad reza así: A = A. Se considera este principio como la suprema ley del pensar. Intentaremos meditar durante algún tiempo sobre este principio, pues desearíamos que nos condujera a saber qué es la identidad.

Cuando el pensar, llamando por una cosa, va tras ella, puede ocurrirle que en el camino se transforme. Por ello, en lo que va a seguir, es aconsejable cuidarse más del camino que del contenido. El propio desarrollo de la conferencia nos impide ya deternos en el contenido.

¿Qué dice la formula A = A con la que suele presentarse el principio de identidad? La formula menciona la igualdad de A y A. Para una igualdad se requieren al menos dos términos. Un A es igual a otro. ¿Es esto lo que quiere enunciar el principio de identidad? Evidentemente no. Lo idéntico, en latín ídem, es en griego τὸ αὐτό. Traducido a nuestra lengua alemana τὸ αὐτό quiere decir «das Selbe».[3]

Cuando alguien dice siempre lo mismo, por ejemplo, la planta es la planta, se está expresando en una tautología. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término. No precisa de un segundo término como ocurre con la igualdad.

La fórmula A = A habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo que quiere decir el principio: A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo.

Al describir de este modo lo idéntico, resuena una antigua palabra con la que Platón nos hace percibir qué es tal, palabra que apunta a otra más antigua aún. En el diálogo «Sofista» 254 d, Platón habla de στάσις y κίνησις, de quietud y movimiento. En este pasaje Platón le hace decir al extranjero: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν αὐτὸ δ᾽ ἑαυτῷ ταὐτόν.

«Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo.» Platón no dice sólo: ἕκαστον αὐτὸ ταὐτόν, «cada uno es él mismo lo mismo», sino ἕκαστον ἑαυτῷ ταὐτόν, «cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo».

El dativo ἑαυτῷ significa: cada algo mismo es restituido a sí mismo, cada algo mismo es lo mismo —concretamente para sí mismo, consigo mismo—. Nuestra

[3] En español, «lo mismo».

lengua alemana ofrece en este caso, al igual que la griega, la ventaja de designar lo idéntico con la misma palabra, pero reuniendo sus diferentes aspectos.

Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del «con», esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad. Pero esta unidad no es de ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en una uniformidad. El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. Tal lugar no puede ser mostrado aquí. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unida de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. En donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto.

También en la fórmula enmendada «A es A» aparece sólo la identidad abstracta. ¿Lo consigue?, ¿expresa el principio de identidad algo sobre la identidad? No, al menos directamente. Antes bien, el principio presupone el significado de identidad y el lugar al que pertenece. ¿Cómo podremos conseguir una información acerca de esta presuposición? Nos la da el principio de identidad si escuchamos cuidadosamente su tono fundamental y lo meditamos, en lugar de repetir irreflexivamente la fórmula «A es A». En realidad, ésta reza: A es A. ¿Qué escuchamos? Con este «es», el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es. Mediante esta garantía, la in-

vestigación se asegura la posibilidad de su trabajo. Con todo, la representación conductora de la identidad del objeto no le aporta nunca a las ciencias utilidad tangible. Así, el éxito y lo fructífero del conocimiento científico, reposan en todas partes sobre algo inútil. La llamada de la identidad del objeto *habla,* tanto si las ciencias escuchan esta llamada como si no, tanto si lo escuchado son palabras echadas al viento como si dejan que les afecte.

La llamada de la identidad habla desde el ser de lo ente. Pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental, en Parménides, allí habla τὸ αὐτό, lo idéntico, en un sentido casi excesivo. Una de las frases de Parménides dice así:

τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

«Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser.»

Aquí, lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo. Qué quiere decir esto? Algo totalmente distinto respecto a lo que solemos conocer como enseñanza de la metafísica, a saber, que la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad. ¿Qué significa aquí identidad? ¿Qué quiere decir en la frase de Parménides la palabra τὸ αὐτό, lo mismo? Parménides no nos da ninguna respuesta a esta pregunta. Nos sitúa ante un enigma que no debemos esquivar. Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente.

Sin darnos cuenta, acabamos de explicar τὸ αὐτό, lo mismo. Interpretamos la mismidad como mutua pertenencia. No hace falta ir muy lejos para representar esta mutua pertenencia en el sentido de la identidad tal y como fue pensada posteriormente y resulta generalmente conocida. ¿Qué podría impedírnoslo? Nada menos que la propia frase que leemos en Parménides, puesto que dice otra cosa, a saber: el ser tiene su lugar —con el pensar— en lo mismo. El ser se halla determinado, a partir de una identidad, como un rasgo de ésta. Por el contrario, la identidad pensada posteriormente en la metafísica, es representada como un rasgo del ser. Por lo tanto, a partir de esta identidad representada metafísicamente no podemos pretender determinar la que enuncia Parménides.

La mismidad de pensar y ser que habla en la frase de Parménides, procede de más lejos que la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de éste.

La palabra rectora de la frase de Parménides, τὸ αὐτό, lo mismo, permanece oscura. Dejémosla en la oscuridad. Pero al mismo tiempo dejemos que nos dé una señal la frase a cuyo principio se encuentra la palabra.

Entretanto, ya hemos establecido la mismidad de pensar y ser como la mutua pertenencia de ambos. Esto ha sido precipitado, pero tal vez inevitable. Tenemos que deshacer este carácter precipitado, y podemos hacerlo mientras no consideremos la citada mutua pertenencia como la interpretación definitiva, la única que se puede tomar como autoridad de la mismidad de pensar y ser.

Si pensamos la *mutua* pertenencia al modo habitual, el sentido de la pertenencia, como ya indica la acentuación de la palabra,[4] se determina por lo mutuo, esto es, por su unidad. En este caso «pertenencia» significa tanto como ser asignado y clasificado en el orden de una dimensión mutua, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado a través del centro unificador de una síntesis determinadora. La filosofía presenta esta mutua pertenencia como nexus y connexio, como el enlace necesario del uno con el otro.

Sin embargo, la mutua pertenencia también se puede pensar como mutua *pertenencia.* Esto quiere decir que lo mutuo es ahora determinado a partir de la pertenencia. Pero aquí nos resta por preguntar qué quiere decir «pertenecer», y cómo sólo a partir de él se determina su propia dimensión mutua. La respuesta a estas preguntas se encuentra más próxima a nosotros de lo que pensamos, pero no está a la vista. Ahora basta con que esta indicación nos alumbre la posibilidad de no seguir representando la pertenencia desde la unidad de lo mutuo, sino de experimentar lo mutuo a partir de la pertenencia. Pero, ¿no se agota la indicación acerca de esta posibilidad en un juego de palabras vacío que simula algo y al que le falta todo apoyo en un estado de cosas que se pueda comprobar?

Así parece, al menos hasta que nuestra observación sea más rigurosa y dejemos hablar a las cosas.

El pensamiento de una mutua pertenencia en el sentido de la mutua *pertenencia,* surge desde la consideración de un estado de cosas ya nombrado. Naturalmente, debido a su simplicidad, es difícil tenerlo a la vista. Pero con todo, este estado de cosas nos resultará más próximo en cuanto tengamos presente que al explicar la mutua pertenencia como mutua *pertenencia* teníamos ya en mente, a raíz de la señal hecha por Parménides, tanto pensar como ser, en definitiva, aquello que se pertenece lo uno a lo otro en lo mismo.

Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua *pertenencia* que atañe al hombre y al ser. Al instante nos vemos asaltados por las preguntas, ¿qué significa ser?, ¿quién o qué es el hombre? Todos pue-

[4] El alemán hace recaer el acento en la primera parte de la palabra compuesta «*Zusammengehören*», como es propio de todos aquellos verbos compuestos alemanes cuyo primer miembro es separable. Si por el contrario, el acento recayera sobre el segundo miembro, el verbo sería inseparable y el peso semántico recaería sobre «gehören», posibilidad con la que juega Heidegger más adelante.

den ver fácilmente que sin una respuesta satisfactoria a estas preguntas, nos falta el suelo sobre el que pudiéramos construir algo firme acerca de la mutua *pertenencia* del hombre y el ser. Pero mientras preguntemos de este modo, quedaremos prisioneros en el intento de representar la dimensión mutua del hombre y el ser como una coordinación, y de integrar y explicar ésta, ya sea a partir del hombre o desde el ser. Con ello, los conceptos tradicionales de hombre y ser configuran las bases para la coordinación de ambos.

¿Qué ocurriría si en lugar de representar continuamente sólo una ordenación conjunta de ambos para establecer su unidad, tomásemos por una vez en cuenta de qué modo y si acaso en esta dimensión conjunta está sobre todo en juego una pertenencia del uno al otro? Pues bien, existe incluso la posibilidad de divisar ya la mutua pertenencia de hombre y ser, aunque sólo sea de lejos, en las determinaciones tradicionales de su esencia. ¿De qué modo?

Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. «Sólo» no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamado.

Pues el hombre es el primero que abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro. Desde esta pertenencia del uno al otro, nunca considerada de más cerca, es desde donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con las que la filosofía los entiende de modo metafísico.

Ignoraremos obstinadamente esta mutua *pertenencia* que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo sólo a base de ordenaciones y mediaciones, con o sin dialéctica. De este modo encontramos siempre conexiones que han sido enlazadas, bien a partir del ser, bien a partir del hombre, y que presentan la mutua pertenencia de hombre y ser como un entrelazamiento.

No nos detendremos todavía en la mutua *pertenencia*. ¿Pero, cómo podríamos adentrarnos allí?: apartándonos del modo de pensar representativo. Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual

del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser. Ahora bien en, éste ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente.

¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿Salta a un abismo? Sí, mientras nos limitemos a representar el salto, y en concreto, en el horizonte del pensar metafísico. No, mientras saltemos y nos dejemos ir. ¿A dónde? Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser. Pero el ser mismo nos pertenece, pues sólo en nosotros puede presentarse como ser esto es. llegar a la presencia.

Por lo tanto, para experimentar propiamente la mutua *pertenencia* de hombre y ser, es necesario un salto, es necesaria la brusquedad de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos. El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en el que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio en donde esto sucede, acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar.

Extraño salto el que nos hace ver que todavía no nos detenemos lo suficiente en donde en realidad ya estamos. ¿En dónde estamos? ¿En qué constelación de ser y hombre?

Según parece, hoy, ya no necesitamos como hace años de indicaciones detalladas para llegar a contemplar la constelación desde la que el hombre y el ser se dirigen el uno al otro. Se podría pensar que es suficiente nombrar el término «era atómica» para que lleguemos a tener la experiencia de cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico.

Pero, ¿acaso podemos tomar sin más el mundo técnico y el ser como si fueran una sola cosa? Evidentemente no, ni siquiera si representamos este mundo como el todo en el que está encerrados la energía atómica, el plan calculador del hombre y la automatización. ¿Por qué una indicación de esta índole acerca del mundo técnico, aunque lo describa exhaustivamente, no nos pone ya a la vista en absoluto la constelación de ser y hombre? Porque todo análisis de la situación se queda corto al interpretar por adelantado el mencionado todo del mundo técnico desde el hombre y como su obra. Se considera lo técnico, representado en el sentido más amplio y en toda la diversidad de sus manifestaciones, como el plan que el hombre proyecta y que finalmente le obliga a decidir sí quiere convertirse en esclavo de su plan o quedar como su señor.

Mediante esta representación de la totalidad del mundo técnico, todo se reduce al hombre, y, como sumo, se exige una ética del mundo técnico. Atrapados en esta representación, nos reafirmamos en la opinión de que la técnica es sólo una

cosa del hombre. Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica.

Dejemos de una vez de representar lo técnico sólo técnicamente, esto es, a partir del hombre y de sus máquinas. Prestemos atención a la llamada bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia en relación con su ser.

¿A qué llamada nos referimos? En todas partes se provoca a nuestro existir —a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido— a dedicarse a la planificación y cálculo de todo. ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre? ¿O es que lo ente mismo viene hacia nosotros de tal manera que nos habla sobre su capacidad de planificación y cálculo? Y en tal caso, ¿se encontraría provocado el ser a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad? En efecto. Y no sólo esto. En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, corno la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición.

El nombre para la provocación conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición, reza: composición.[5] Habrá chocado este uso de la palabra, pero también decimos en lugar de «poner», «disponer», y no objetamos nada al empleo de la palabra dis-posición.[6] ¿Por qué no también entonces com-posición, si lo exige una mirada al estado de cosas?

Aquello, en lo que, y, a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico, habla a la manera de la com-posición. En la posición alternante de hombre y ser escuchamos la llamada que determina la constelación de nuestra época. La com-posicion nos concierne en todo lugar directamente. La composición tiene más ser, caso de que aún podamos hablar de esta manera, que toda la energía atómica y todas las máquinas, más ser que el peso de la organización, información y automatización. A primera vista, la com-posición resulta extraña por-

[5] En el idioma corriente «Gestell» significa «armazón», «chasis», «bastidor», «esqueleto», «dispositivo», etc., es decir, la estructura física interna de un objeto. Mediante el guión, Heidegger pretende que nos fijemos en el sentido del verbo «stellen» incluido en la palabra, que significa «poner», «colocar». Por otra parte, el prefijo «Ge-», tiene en alemán el sentido de un conjunto, de un colectivo (como en el caso de «Ge-birge», «Ge-brüder», etc.). Estos son los dos sentidos que hemos querido rescatar con el término «com-posición». El propio Heidegger dice en «El camino al lenguaje» (incluido en la obra *En camino al lenguaje)*, que «Ge-stell» es «la unidad de los distintos modos de puesta en posición».

[6] Traducimos aquí «Ge-setz», la palabra alemana usual es «Gesetz», que significa ley o disposición judicial. En esta palabra está incluido el verbo «setzen», que significa colocar, poner, disponer… exactamente igual que el verbo «stellen». De ahí el juego que hace Heidegger en estas líneas entre las palabras «stellen», «setzen», «Ge-stell» y «Ge-setz».

que ya no encontramos lo que significa en el horizonte de la representación, que es el que nos permite pensar el ser de lo ente como presencia —la com-posición ya no nos concierne como algo presente—. La com-posición resulta ante todo extraña porque no es una dimensión última, sino la primera en procurarnos, incluso a nosotros, lo que rige propiamente en la constelación de ser y hombre.

La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis.*[7] La palabra Ereignis ha sido tomada de la lengua actual. Er-einen significa originariamente: asir con los ojos, esto es divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra Ereignis, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega λόγος, o la china Tao. La palabra Ereignis ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como singulare tantum. Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único. Lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero

[7] «Ereignis» («Ereigen»), significa en el alemán actual «acontecimiento», «suceso», «evento». Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de «Er-äugnen», esto es, «asir con la mirada», y en efecto, ¿qué es un acontecimiento, más que algo que vemos, que asimos con los ojos? Pero en «Er-eigen» también se encuentra incluido el verbo «eignen»: hacer propio, apropiar, de modo que combinando los dos sentidos tendríamos algo así como un «apropiarse algo con la vista». El sentido que le interesa a Heidegger es el de apropiación y no el de acontecimiento, o mejor dicho, lo único que «acontece» («ereignet sich», p. 86), es una apropiación. Sin embargo, aún hay que distinguir entre los significados de estas palabras cuando Heidegger las usa con o sin guión.

Hemos adoptado los siguientes criterios de traducción.

«Ereignis» no ha sido traducido ya que Heidegger lo emplea a modo de término, como «palabra conductora» tan intraducible como λόγος y Tao.

«Er-eignis», «Er-eignen»: el guión persigue el efecto de que nos fijemos en el sentido del verbo «eignen» incluido en la palabra. Por ello, excepto en los primeros casos en que estas palabras aparecen de modo aún terminológico sin que Heidegger haya dado su sentido, las hemos traducido siempre por «acontecimiento de transpropiación», con lo que hemos querido recoger el sentido de ese «juego de propiación» en el que hombre y ser se apropian el uno del otro.

Las formas verbales «ereignen», «ereignet sich», y el adjetivo «ereignishaft», han sido traducidas rescatando el sentido usual de «acontecer» o de evento (adjetivo «eventual»).

dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario. Tal modo de sobreponerse a la com-posición a partir del acontecimiento de transpropiación para llegar a esto último, traería consigo el retroceso eventual, esto es imposible de llevar a cabo sólo por el hombre, del mundo técnico desde su papel dominante a la servidumbre, dentro del ámbito gracias al cual el hombre llega más propiamente al acontecimiento de transpropiación.

¿A dónde ha conducido el camino? A un alto de nuestro pensar en esto simple que nosotros llamamos Ereignis en el sentido más estricto de la palabra. Parece como si ahora cayésemos en el peligro de dirigir nuestro pensar con demasiada despreocupación hacia algo general muy distante, mientras que lo qué sé nos dice con aquello que quiere nombrar la palabra Er-eignis, es sólo lo más próximo de aquella proximidad en la que ya estamos. Pues, ¿qué podría resultarnos más próximo que lo que nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecernos, en donde tenemos nuestro lugar, esto es, el acontecimiento de transpropiación?

El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica.

Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis.

Hemos llegado a un punto del camino en el que se impone la pregunta algo burda pero inevitable: ¿qué tiene que ver el Ereignis con la identidad? La respuesta es: nada. Por el contrario, la identidad tiene que ver mucho, si no todo, con el Ereignis. ¿En qué medida? Contestaremos dando unos pasos atrás por el camino andado.

El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición vemos un primer e insistente destello del Ereignis. Ella constituye la esencia del mundo técnico moderno. En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua y de su unidad. La frase de Parménides, «lo mismo es en efecto el pensar que el ser», es la que nos conduce a la pregunta por una mutua pertenencia en la que la pertenencia tenga la preeminencia sobre lo mutuo. La pregunta por el sentido de este «lo mismo», es la pregunta por la esencia de la identidad. La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser. Aquí se muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que lla-

mamos Ereignis. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación.

En el caso de que hubiese algo sostenible en el intento de dirigir nuestro pensar al lugar de origen de la esencia de la identidad, ¿qué habría sucedido entonces con el título de la conferencia? El sentido del título: «El principio de identidad», habría cambiado.

Tal principio se presenta en primer lugar bajo la forma de un principio fundamental que presupone la identidad como un rasgo del ser, esto es, del fundamento de lo ente. Este principio, entendido como enunciado, en camino se ha convertido en un principio a modo de un salto que se separa del ser como fundamento de lo ente y, así, salta al abismo. Pero este abismo no es ni la nada vacía ni una oscura confusión, sino el acontecimiento de transpropiación. En el acontecimiento de transpropiación oscila la esencia de lo que habla como lenguaje y que en una ocasión fue denominado la casa del ser.[8] «Principio de identidad» quiere decir ahora un salto exigido por la esencia de la identidad, ya que lo necesita si es que la mutua pertenencia de hombre y ser debe alcanzar la luz esencial del Ereignis.

En el camino que va desde el principio entendido como un enunciado sobre la identidad, hasta el principio entendido como un salto al origen de la esencia de la identidad, el pensar se ha transformado; por ello, mirando de frente la actualidad, pero pasando su mirada por encima de la situación del hombre, ve la constelación de ser y hombre a partir de aquello que los hace propios el uno del otro, a partir del acontecimiento de transpropiación.

Suponiendo que espere a nuestro encuentro la posibilidad de que la composición, esto es, la provocación alternante de hombre y ser en el cálculo de lo calculable, nos hable como el Ereignis que expropia al hombre y al ser para conducirlos a lo propio de ellos, habría entonces un camino libre en el que el hombre podría experimentar de modo originario lo ente, el todo del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes que todo su ser.

Mientras en el mundo de la era atómica, y a pesar de toda la seriedad y la responsabilidad, la reflexión sólo sienta el impulso, pero también sólo ahí se tranquilice como en la meta, de usar pacíficamente la energía atómica, el pensar quedará a medio camino. Este resultado a medias es el único que le sigue asegurando al mundo técnico su predominio metafísico de manera suficiente.

Pero, ¿en dónde se encuentra ya decidido que la naturaleza como tal tenga que seguir siendo siempre la naturaleza de la Física moderna y que la historia tenga que presentarse sólo como objeto de la Historia?[9] Es cierto que no podemos de-

[8] Esto ya lo enunció Heidegger en «Carta sobre el humanismo» (1949), GA, tomo 9, p. 361.

[9] Ver en la introducción la diferencia entre historia (Geschichte) e Historia (Historie).

sechar el mundo técnico actual como obra del diablo, y que tampoco podemos destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo.

Pero aún menos debemos dejarnos llevar por la opinión de que el mundo técnico sea de tal manera que impida totalmente separarse de él mediante un salto. Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real. Esta opinión es en efecto fantástica, pero no lo es, por el contrario, un pensar por adelantado que mira de frente lo que viene a nosotros como palabra de la esencia de la identidad de hombre y ser.

El pensar necesitó más de dos mil años para comprender propiamente una relación tan fácil como la mediación en el interior de la identidad. ¿Acaso podemos opinar nosotros que la entrada con el pensamiento en el origen de la esencia de la identidad pueda llegar a realizarse algún día? Justamente porque tal entrada necesita un salto, precisa su tiempo, el tiempo del pensar, que es diferente al del calcular, que hoy tira en todo lugar de modo violento de nuestro pensar. Hoy en día, la máquina del pensar calcula en un segundo miles de relaciones: a pesar de su utilidad técnica están privadas de esencia.

De cualquier modo que intentemos pensar y pensemos lo que pensemos, pensarnos en el campo de la tradición. Esta prevalece cuándo nos libera del pensar en lo pasado para pensar por adelantado, lo que ya no es ningún planear.

Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar.

LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE LA METAFÍSICA.

Este seminario pretendía comenzar un diálogo con *Hegel.* El diálogo con un pensador sólo puede tratar del asunto del pensar. Hemos determinado que «asunto» quiere decir caso de litigio, lo litigioso, lo único que puede constituirse en *el* caso del pensar. Pero en un caso de litigio, el pensar nunca provoca sin motivo lo litigioso. El asunto del pensar es lo que un litigio tiene en sí mismo de litigioso. Nuestra palabra «Streit»[10] (antiguo alto alemán: «strit»), no tiene el sentido particular de una discordia, sino el de un apremio. El asunto del pensar apremia al pensar hasta llevarlo a su asunto y desde éste a sí mismo.

Para Hegel, el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal. A fin de no malinterpretar ni de modo psicológico ni desde la teoría del conocimiento esta delimitación del asunto, esto es, el pensar en cuanto tal, tenemos que añadir, a modo de aclaración, que nos referimos al pensar en cuanto tal —en la plenitud desarrollada de lo que fue pensado sobre lo pensado—. Lo que esto quiere decir aquí, sólo es comprensible desde Kant, a partir de la esencia de lo trascendental, que Hegel, sin embargo, piensa absoluta, lo que para él quiere decir, especulativa. A esto es a lo que se refiere Hegel cuando dice que el pensar del pensar en cuanto tal se desarrolla «puro en el elemento del pensar» (Introducción a la *Enciclopedia,* § 14). Esto quiere decir, si lo nombramos con una denominación concisa aunque difícil de pensar de modo conforme a su asunto, que para Hegel el asunto del pensar es «el pensamiento», el cual, desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia, es «la idea absoluta». Hegel dice de ella, hacia el final de la *Ciencia de la lógica* (ed. Lass., tomo II, 484): «sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se sabe a sí misma, y toda verdad*». Con ello, Hegel mismo le da expresamente al asunto de su pensar ese nombre que está por encima de todo el asunto del pensar occidental: el nombre *ser.*

(Ya se ha explicado en el seminario el uso vario, y con todo único, de la palabra «ser». Para Hegel, ser quiere decir en primer lugar, pero *nunca únicamente,* la «inmediatez indeterminada». Aquí, el ser está visto desde la perspectiva de la mediación determinante, es decir, a partir del concepto absoluto, y, por eso mismo, apuntando hacia él. «La verdad del ser es la esencia», esto es, la reflexión absoluta. La verdad de la esencia es el concepto, en el sentido del saber in-finito que se sabe a sí mismo. El ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar. Sólo el pensar ab-

[10] En español, «litigio».

soluto es la verdad del ser, «es» ser, y aquí, verdad quiere decir siempre el conocimiento con certeza de sí mismo de lo conocible en cuanto tal.)

Sin embargo, Hegel piensa al mismo tiempo el asunto de su pensar, conforme a éste, dentro de un diálogo con la historia ya transcurrida del pensar. Hegel es el primero que puede y tiene que pensar así. La relación de Hegel con la historia de la filosofía es de carácter especulativo, y sólo como tal, histórica. El carácter del movimiento de la historia es el de un acontecer en el sentido del proceso dialéctico. Hegel escribe *(Enc.* § 14*):* «Este mismo desarrollo del pensar que es presentado en la historia de la filosofía, se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, *puro en el elemento del pensar*».

Nos quedamos perplejos y paralizados. Según las propias palabras de Hegel, la filosofía misma, y la historia de la filosofía, deben de encontrarse en una relación de exterioridad. Pero la exterioridad pensada por Hegel, no es en modo alguno externa en el burdo sentido de lo meramente superficial e indiferente. En nuestro caso, exterioridad significa el dominio exterior en cuyo seno se cobijan toda historia y todo transcurso real frente al movimiento de la idea absoluta. La mencionada exterioridad de la historia respecto a la idea aparece como consecuencia de la autoenajenación de la idea. La propia exterioridad es una determinación dialéctica. Por ello, se permanece muy atrás respecto al auténtico pensamiento de Hegel, si se mantiene que éste consiguió unificar en la filosofía la representación de tipo histórico y el pensar sistemático. Pues para Hegel no se trata ni de historia ni de sistema en el sentido de una doctrina.

Pero, ¿qué pretenden estas observaciones acerca de la filosofía y su relación con la historia? Quieren dar a entender que, para Hegel, el asunto del pensar es histórico en sí mismo, pero en el sentido de un acontecer cuyo carácter de proceso viene determinado por la dialéctica del ser. Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo, que sólo llega a sí mismo por medio del proceso de su desarrollo especulativo, y que, por lo tanto, va recorriendo distintos grados de formas desigualmente desarrolladas desde siempre, y en consecuencia, necesariamente no desarrolladas con anterioridad.

Sólo a partir de esta comprensión del asunto del pensar, surge para Hegel una máxima genuina que le servirá de medida para el modo y la manera en que dialoga con los pensadores que le precedieron.

Por lo tanto, si pretendemos mantener un diálogo de pensamiento con Hegel, tendremos que hablar con él, ya no sólo del mismo asunto, sino del mismo asunto y de la misma manera. Sólo que lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad. Aparece con tanto más empuje, cuanto con mayor decisión sea reclamado el pensar de la misma manera por el mismo asunto. Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico. Pero desde el momento en que el pensar de Hegel tiene su lugar dentro de una época

de la historia (lo cual no quiere decir en absoluto que pertenezca al pasado), intentaremos pensar de la misma manera, esto es, de modo histórico, el ser pensado por Hegel.

El pensar sólo puede permanecer dedicado a su asunto, si con esa permanencia se conforma cada vez más a él, si éste le resulta cada vez más litigioso. De esta manera, el asunto le exige al pensar que mantenga al asunto en el estado que le corresponde, que lo afirme frente al pensar por medio de una correspondencia, llevando el asunto a su resolución.[11] Este pensar que permanece dedicado a su asunto, tiene que aceptar la resolución del ser, si es que este asunto es el ser. Y esto nos obliga en el diálogo con Hegel y como preliminar a él, a aclarar mejor la mismidad de este mismo asunto, lo cual exige a su vez, según lo ya dicho, sacar a la luz a un tiempo a la disparidad del asunto del pensar y a la disparidad de lo histórico dentro de un diálogo con la historia de la filosofía. Pero tal aclaración habrá de hacerse aquí necesariamente de modo breve y somero.

Tendremos en cuenta tres cosas a fin de explicar la disparidad que reina entre el pensar de Hegel el intentado por nosotros.

Preguntamos:

1. ¿Cuál es aquí y allá el asunto del pensar?
2. ¿Cuál es aquí y allá la medida para el diálogo con la historia del pensar?
3. ¿Cuál es aquí y allá el carácter de este diálogo?

Respecto a la primera pregunta:

Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en relación con lo que fue pensado sobre lo ente en el pensar absoluto y en cuanto tal.

Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar —usando un nombre provisional—, es la diferencia *en cuanto* diferencia.

[11] Se trata tal vez en esta obra del término de más difícil traducción. En la lengua normal, «Zum Austrag bringen» tiene el sentido de llevar a término cualquier tipo de proceso, siendo los ejemplos más significativos los de llvar a buen término la gestación de un embarazo, dar solución a un asunto, o resolver y decidir un caso judicial (procesos en los que queda sobreentendida una oposición, una lucha de partes diferentes). Con nuestra traducción «resolución», hemos querido recoger tanto el sentido del final de un proceso que da lugar a algo nuevo, como el de una decisión adoptada. En *Identidad y diferencia,* el término «Austrag» está estrechamente ligado a los sentidos de «Lichtung» y «Differenz»; «Austrag» sería algo así como el ámbito, el claro («Lichtung»), en que algo se hace evidente, aparece, se resuelve: la diferencia. Este sentido se hará más evidente en páginas posteriores.

Respecto a la segunda pregunta:

Para Hegel, la norma que hay que adoptar para el diálogo con la historia de la filosofía, reza así: introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores. No fue casual que Hegel presentase su máxima en el transcurso de un diálogo con Spinoza y antes de un diálogo con Kant (*Ciencia de la lógica*, III, Lasson, tomo II, pp. 216 ss.). Hegel encuentra consumado en Spinoza «el punto de vista de la substancia», que sin embargo, no puede ser el más elevado, porque el ser aún no ha sido pensado desde el fundamento en cuanto pensar que se piensa a sí mismo en la misma medida y de modo tan decidido. El ser, en tanto que substancia y substancialidad, aún no se ha desarrollado como sujeto en su absoluta subjetividad. Con todo, Spinoza vuelve a expresar siempre de nuevo el pensamiento completo del Idealismo alemán, y al mismo tiempo lo contradice, porque hace comenzar el pensar con lo absoluto. Por el contrario, el camino de Kant es otro, y desde el punto de vista del pensar del Idealismo absoluto y de la filosofía en general, mucho más decisivo que el sistema de Spinoza. Hegel ve en el pensamiento kantiano de la síntesis originaria de la apercepción «uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo» (*op. cit.*, p. 227). Hegel encuentra la fuerza de los pensadores en lo que pensó cada uno, en la medida en que esto puede ser asumido como un grado correspondiente del pensar absoluto. Y éste sólo es absoluto porque se mueve dentro de su proceso dialéctico-especulativo, para el que requiere la gradación.

Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. Esto es lo que rige en la tradición desde el principio, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia.

Respecto a la tercera pregunta

Para Hegel, el diálogo con la historia de la filosofía anterior a él, tiene un carácter de superación,[12] esto es, de comprensión mediadora en el sentido de la absoluta fundamentación.

[12] Traducimos aquí «Aufhebung». Como se sabe, el verbo alemán «aufheben» tiene los tres significados de superar, suprimir y conservar. En el contexto de la filosofía hegeliana, el sustantivo «Auf-

Para nosotros, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación, sino de paso atrás.

La superación conduce a ese dominio, que eleva y reúne, de la verdad puesta de modo absoluto en el sentido de la certeza completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo.

El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad.

Tras esta breve caracterización de la disparidad existente entre el pensar de Hegel y el nuestro respecto al asunto, la norma, y el carácter de un diálogo con la historia del pensar, intentaremos emprender de forma un poco más clara el diálogo ya comenzado con Hegel. Esto significa que vamos a intentar dar el paso atrás. La denominación «paso atrás» da lugar a múltiples malentendidos. «Paso atrás» no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino. En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia, al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar. A diferencia de lo que ocurre en Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar. Lo llamaremos, provisional e inevitablemente, con palabras del lenguaje de la tradición. Hablamos de la *diferencia* entre el ser y lo ente. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el olvido de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la Λήθη (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano.

La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica. La observación sobre el uso que hace Hegel de la palabra conductora de múltiples sentidos «ser», nos permite ver que el discurso sobre el ser y lo ente nunca se puede restringir a *una* época determinada de la historia de la manifestación del ser. El discurso sobre

hebung» reúne los tres sentidos pero vinculándolos esencialmente. En nuestro texto, el sentido más apropiado es el de superación, siempre que se entienda que en esta superación nos se elimina sino que se integra lo superado.

el ser tampoco entiende nunca este nombre en el sentido de un género dentro de cuya generalidad vacía tuvieran su lugar como casos singulares las doctrinas de lo ente concebidas históricamente. El «ser» habla en todo tiempo de modo destinado, de un modo, por lo tanto, penetrado por la tradición. Pero el paso atrás desde la metafísica hasta su esencia, recaba una duración y una capacidad de resistencia cuya medida desconocemos. Sólo está clara una cosa: el paso precisa de una preparación que debe ser intentada aquí y ahora, pero teniendo presente a lo ente en cuanto tal en su conjunto tal y como *es* ahora y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro. Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de características que pueden recibir distintos nombres tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información. De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamada tecnología. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica. El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar.

Con esta indicación, queda excluida la otra posible mal interpretación del término «paso atrás», a saber, la opinión de que el paso atrás consiste en una vuelta histórica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental. Naturalmente, el lugar al que nos conduce el paso atrás, sólo se descubre y se hace visible cuando se consuma tal paso.

A fin de ganar por medio de este seminario una visión del conjunto de la metafísica de Hegel, recurrimos a la explicación del fragmento con el que comienza el primer libro de la *Ciencia de la lógica:* «La doctrina del ser». Cada palabra del propio título del fragmento, da ya bastante que pensar. Éste reza así: *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?* La respuesta de Hegel a la pregunta, consiste en probar que el comienzo es de «naturaleza especulativa». Esto quiere decir que el comienzo no es ni algo inmediato ni algo mediado. Ya intentamos enunciar esta naturaleza del comienzo por medio de una frase especulativa: «el comienzo es el resultado». Según la ambigüedad dialéctica del «es», esto quiere decir varias cosas. En primer lugar, que el comienzo —tomando a la letra el «resultare»— es el resalto hacia fuera de la consumación del movimiento dialéctico del pensar que se piensa a sí mismo. La consumación de este movimiento, la idea absoluta, es el todo completamente desplegado, la plenitud del ser. El resalto hacia fuera de esta plenitud da lugar al vacío del ser. Con él es con quien tiene que comenzar la ciencia (el saber absoluto que se sabe a sí mismo). El ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo. El ser se manifiesta como movimiento que da

vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma. De este modo, el asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. Dándole una vuelta, no sólo justificada, sino necesaria, la frase especulativa dice así acerca del comienzo: «El resultado es el comienzo». En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.

Esto expresa lo mismo que la observación introducida por Hegel (de modo pasajero, hacia el final, y entre paréntesis), en el fragmento sobre el comienzo (Lass., I, 63): «(y sería Dios el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él)». Según la pregunta que sirve de título al fragmento, se trata aquí del «comienzo de la ciencia». Si tiene que comenzar por Dios, será la ciencia de Dios: la teología. Este nombre se emplea aquí con su significado tardío, según el cual, la teo-logía es la expresión del pensar representativo acerca de Dios. «Θεόλογος», «ϑεολογα» significa en primer lugar el decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia.

¿Por qué la «ciencia» —así reza desde Fichte el nombre para la metafísica— es una teología? Respuesta: porque la ciencia es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber. El título escolar que surge en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna para la ciencia del ser, esto es, de lo ente en cuanto tal en general, es ontosofía u ontología. Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología. Este es el motivo por el que en la lección inaugural «¿Qué es metafísica?» (1929), determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía. Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica. Con todo, esta esencia de la metafísica continúa siendo para el pensar lo más digno de ser pensado, siempre que el diálogo con la tradición que le ha sido destinada no se interrumpa arbitraria y con ello inoportunamente.

La introducción añadida a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* (1949), se refiere expresamente a la esencia onto-teológica de la metafísica (pp. 17 ss.; 7.ª ed., pp. 18 y ss.). Sin embargo, sería apresurado afirmar que la metafísica sea teología sólo porque es ontología. Antes habrá que decir que la metafísica es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la filosofía. De este modo, la

pregunta acerca del carácter onto-teológico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal? Esta pregunta sólo se podrá contestar después de haberla desarrollado suficientemente como tal pregunta.

Sólo podremos pensar a fondo y conforme a ella la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?, cuando al plantearla, hayamos iluminado suficientemente el lugar en el que el Dios tiene que entrar: la propia filosofía. Mientras recorramos la historia de la filosofía únicamente de modo histórico, siempre nos encontraremos con que el Dios ha entrado en ella. Pero suponiendo que la filosofía, entendida como pensar, sea la entrada libre y emprendida espontáneamente dentro del terreno de lo ente en cuanto tal, entonces el Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe de hacerlo. Por ello, la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?, nos hace retroceder a la pregunta ¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica? Pero aceptar la pregunta, planteada en estos términos, significa consumar el paso atrás.

Pasemos a considerar ahora la procedencia de la esencia de la estructura onto-teológica de toda metafísica, dando ese paso. Nos preguntamos: ¿cómo entra el Dios, y de acuerdo con él, la teología, y junto con ella, la característica fundamental onto-teo-lógica, dentro de la metafísica? Planteamos esta pregunta en el marco de un diálogo con toda la historia de la filosofía. Pero al mismo tiempo, preguntamos con la mirada puesta particularmente en Hegel. Y esto nos conduce a contemplar en primer lugar un asunto singular.

Hegel piensa el ser en su más vacía vacuidad, es decir, en lo más general. Al mismo tiempo, piensa el ser en su plenitud totalmente consumada. Y asimismo, llama a la filosofía especulativa, esto es, a la auténtica filosofía, «Ciencia de la lógica» en lugar de onto-teo-logía. Al llamarla así, Hegel trae a la luz algo decisivo. Desde luego, resultaría muy fácil explicar en dos palabras el nombre «lógica» dado a la metafísica, indicando simplemente que para Hegel el asunto del pensar es «el pensamiento», entendiendo esta palabra como singulare tantum. El pensamiento, el pensar, es evidentemente, y según una antigua tradición, el tema de la lógica. No cabe la menor duda. Pero también es indiscutible que Hegel, fiel a la tradición, encuentra el asunto del pensar en lo ente en cuanto tal y en su conjunto, en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada.

Pero ¿cómo se le puede ocurrir al «ser» presentarse en tanto que «pensamiento»? ¿Y, cómo, sino debido a que el ser está marcado de antemano como fundamento y el pensar, empero, al formar parte integrante del ser, se reúne en el ser en tanto que fundamento a la manera de una profundización y fundamentación? El ser se manifiesta en tanto que pensamiento, lo que quiere decir que el ser de lo ente se desencubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamen-

ta a sí mismo. El fundamento, la ratio, son según su procedencia esencial, el «λόγος», en el sentido del dejar (sub)-yacer[13] unificador: el Ἓν Πάντα. En verdad, según esto, para Hegel la «ciencia», o lo que es lo mismo, la metafísica, no es precisamente «lógica» porque la ciencia tenga como tema el pensar, sino porque el asunto del pensar sigue siendo el ser, pero éste, desde el principio de su desencubrimiento en tanto que λόγος, en tanto que fundamento que funda, reclama al pensar en su calidad de fundamentador.

La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.

¿Con qué fin mencionamos esto? Con el fin de conocer el auténtico peso de las denominaciones usadas: ontología, teología y onto-teología. A decir verdad, las denominaciones ontología y teología suelen tomarse normalmente a primera vista exactamente igual que otras conocidas, tales como psicología, biología, cosmología, arqueología. El sufijo -logia, significa, de modo sólo aproximativo pero usual, que se trata de una ciencia del alma, de lo vivo, del cosmos, y de lo antiguo. Pero en el sufijo «logia» no se esconde sólo lo lógico en el sentido de lo consecuente y de la enunciación en general, es decir, de lo que articula, mueve, asegura y comunica todo el saber de las ciencias. El sufijo «logia», es, en cada caso, un conjunto de relaciones de fundamentación en las que los objetos de las ciencias se representan, o lo que es lo mismo, se comprenden desde la perspectiva de su fundamento. Pero la ontología y la teología sólo son «logias» en la medida en que profundizan en lo ente como tal y lo fundamentan en el todo. Dan cuenta del ser en tanto que fundamento de lo ente, le dan razones al λόγος, y son, en un sentido esencial, conformes al λόγος, esto es, son la lógica del λόγος. En consecuencia, habrá que llamarlas

[13] Con «Vorliegenlassen», Heidegger quiere traducir el sustantivo griego λόγος y el verbo λέγειν, cuyos sentidos originarios son los de reunir, recoger con cierto criterio, seleccionar… Este significado se opone al usual, que entiende λόγος como cierta actividad propia del hombre, concretamente la de decir y pensar (no es casualidad que esta palabra diera más tarde, en uno de sus significados, «ratio»), mientras que para los griegos se trata efectivamente de un decir, pero en el que precisamente tienen lugar las cosas, el mundo. Es decir es entendido como un «dejar» que las cosas mismas tengan lugar.

Para el sentido completo de λόγος y λέγειν, ver F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no pensado,* Murcia, 1985 e *Historia de la filosofía,* tomo I, Madrid, 1973, pp. 19-23.

más exactamente, onto-lógica y teo-lógica. Pensada de modo más conforme a su asunto y de manera clara, la metafísica es onto-teológica.

Estamos entendiendo la palabra «lógica» en el sentido esencial que también se encierra en la denominación empleada por Hegel, que es el único que la aclara al entenderla como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento (λόγος). La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teo-lógica. Con esto estaríamos capacitados para explicar cómo entra el Dios en la filosofía.

¿Hasta dónde puede tener éxito una explicación? Hasta donde consideremos que el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, «πρώτη ἀρχή». El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria,[14] como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la ultima ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como λόγος, como ὑποκείμενον, como substancia y como sujeto.

Esta explicación toca presumiblemente algo verdadero, pero sigue siendo absolutamente insuficiente para analizar la esencia de la metafísica, ya que ésta no es sólo teo-lógica, sino también onto-lógica. Y sobre todo, la metafísica no es sólo lo uno o lo otro *también* sino que, antes bien, la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica: es esto porque es aquello. La constitución onto-teológica de la esencia de la metafísica no se puede explicar ni desde la teología ni mediante la ontología, suponiendo que pudiera bastar alguna vez una explicación para el asunto que queda por pensar.

Todavía permanece impensada qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada la procedencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une. Pues evidentemente, no se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de *aquello* que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, *a una con* lo ente como tal en lo supremo y lo último. La unidad de lo aunado es de tal carácter que lo último fun-

[14] Traducimos aquí «Ur-sache»; en realidad, la palabra alemana es «Ursache», que significa causa y que el propio Heidegger traduce en páginas posteriores con la palabra latina «causa», pero en este y otros casos, Heidegger prefiere descomponer la palabra en sus dos miembros semánticos «Ur» (originario) y «Sache» (cosa), para hacer hicapié en su sentido más genuino, el de la «causa prima».

damenta a su manera a lo primero y lo primero fundamenta a la suya a lo último. La disparidad de ambos modos de fundamentación cae también dentro de la mencionada diferencia todavía impensada.

La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general y en lo supremo. De lo que aquí se trata es de explicar la pregunta por la esencia onto-teológica de la metafísica, pero en un primer momento sólo como pregunta. Sólo el propio asunto puede indicarnos el camino hacia el lugar mencionado por la pregunta acerca de la constitución onto-teológica de la metafísica, de tal manera que intentemos pensar el asunto del pensar de modo más conforme a él mismo. El asunto del pensar le ha sido transmitido al pensamiento occidental bajo el nombre «ser». Pensemos este asunto de un modo aunque sólo sea ligeramente más conforme a él, y atendamos con más cuidado al lado litigioso del asunto, y entonces se mostrará que ser significa siempre y en todas partes, el ser *de lo ente,* expresión en la que el genitivo debe de ser pensado como genitivus objectivus.

Lo ente significa siempre y en todas partes, lo ente *del ser,* expresión en la que el genitivo debe ser pensado como genitivus subjectivus. A decir verdad, hablamos con ciertas reservas de un genitivo dirigido hacia el objeto y el sujeto, pues la denominación sujeto-objeto ya nació por su parte a raíz de una calificación del ser. Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia.

Por lo tanto, sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible. Si intentamos representárnosla, nos encontramos inmediatamente inducidos a concebir la diferencia como una relación añadida por nuestra representación al ser y lo ente. Con ello, se rebaja la diferencia a simple distinción, a producto de nuestro entendimiento.

Pero supongamos por un momento que la diferencia sea algo añadido por nuestra capacidad representativa; en ese caso, surgirá la pregunta: ¿algo añadido a qué? La respuesta es: a lo ente. Bien, pero ¿qué significa «lo ente»? ¿Y qué puede significar, sino lo que *es*? De esta manera llevamos el supuesto añadido, la representación de la diferencia, al dominio del ser. Pero «ser» quiere decir, por su parte, ser que es *ente.* Vayamos a donde vayamos con la diferencia en su calidad de supuesto añadido, nos encontraremos ya con lo ente y el ser en su diferencia. Ocurre como en el cuento de Grimm de la liebre y el erizo: «Ya estoy aquí».[15] Pues bien,

[15] El cuento trata de la astucia del erizo que para vencer a la liebre en una carrera, instala en secreto en la otra meta al erizo hembra, indistinguible de él (por lo menos para la liebre), de modo que cuando la liebre llega a cualquiera de los dos extremos del campo, siempre encuentra ya a un erizo que le grita «¡Ya estoy aquí!».

este extraño estado de cosas —que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella— podría ser aclarado de forma algo tosca de la siguiente manera: nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente y el ser, por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella. Habría mucho que decir y mucho más que preguntar acerca de esta explicación aparentemente esclarecedora pero demasiado apresurada, y antes que nada, lo siguiente: ¿de dónde viene ese «entre» dentro del que debe insertarse la diferencia?

Pero dejemos de lado las opiniones y las explicaciones, y en su lugar, fijémonos en lo siguiente: encontramos siempre, en todo lugar y de forma tan indudable, lo que se denomina diferencia en el asunto del pensar, dentro de lo ente como tal, que en un primer momento no caemos en la cuenta de lo que encontramos. Tampoco hay nada que nos obligue a hacerlo. Nuestro pensar es libre de dejar la diferencia impensada o de pensarla propiamente como tal. Pero esta libertad no vale para todos los casos. Sin darnos cuenta, puede ocurrir que el pensar se vea llamado a preguntar: ¿qué es lo que quiere decir entonces este ser tan nombrado? Si el ser se muestra de inmediato como el ser de…, y con ello en el genitivo de la diferencia, entonces la pregunta anterior rezará, si la formulamos de modo más preciso: ¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia*? Para satisfacer esta pregunta, tenemos que situarnos en primer lugar bien enfrente de la diferencia. Esta posición frente a frente se hace posible cuando llevamos a cabo el paso atrás, pues lo próximo sólo se nos ofrece como tal y la proximidad sale por primera vez a la luz, gracias al alejamiento que con él se consigue. Mediante el paso atrás liberamos al asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición frente a frente, la cual, por otra parte, debe de permanecer absolutamente libre de objetos.

Sin dejar de contemplar la diferencia, pero permitiendo que entre ya mediante el paso atrás dentro de lo que está por pensar, podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. «Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, desencubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se desencubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. «Llegada» quiere decir encubrirse dentro del desencubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente.

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo

mismo, gracias a la ínter-cisión.[16] La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que ínter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada.

Al intentar pensar la diferencia como tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia, y en el camino pensamos la resolución entre la sobrevenida y la llegada. Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del ser pensado desde la diferencia.

Como es natural, aquí se hace necesaria una aclaración acerca de nuestro discurso sobre el asunto del pensar, aclaración que, por otra parte, reclama nuestra atención siempre de nuevo. Al decir «el ser», estamos usando la palabra en la generalidad más amplia e imprecisa. Pero ya sólo con hablar de una generalidad hemos pensado el ser de modo inadecuado, hemos representado el ser de una manera en la que él, el ser, nunca se da. La forma de comportarse del asunto del pensar, del ser, sigue siendo un estado de cosas único en su género que en principio nuestro usual modo de pensar nunca podrá aclarar suficientemente. Intentaremos dar un ejemplo teniendo en cuenta de antemano que, para la esencia del ser, no existe ejemplo alguno en ningún lugar de lo ente, presumiblemente porque la esencia del ser es el propio juego.[17]

Hegel cita en cierta ocasión el caso siguiente para caracterizar la generalidad de lo general: alguien desea comprar fruta en una tienda. Pide fruta. Le ofrecen manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Pero el comprador rechaza lo ofrecido. Quiere fruta a toda costa. Pero ocurre que, aunque lo que le ofrecen es fruta en cada caso, se hará manifiesto que, sin embargo, no hay fruta que comprar.

[16] Traducimos «inter-cisión» («Unter-schied») siguiendo casi literalmente la reflexión que hace Heidegger en «El lenguaje» (primer ensayo de *En camino al lenguaje)*, GA, tomo 12, p. 22: «Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutche "unter". […]. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter-waltet der Schied.

»Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.»

(«Nuestra lengua domina "Entre" al medio de dos. La lengua latina dice: inter, a lo que corresponde el alemán "unter" […]. En el medio de dos, en el Entre de mundo y cosa, en su inter, en ese Unter-, reina la [es]-cisión.

»La intimidad de mundo y cosa se manifiesta en la [es]-cisión del Entre, se manifiesta en la inter-cisión».)

[17] Adviértase el buscado paralelismo entre las palabras alemanas «Be*spiel*» (ejemplo) y «Spiel» (juego).

Aún resulta infinitamente más imposible representar «el ser» como aquello general que corresponde a cada ente. Sólo hay ser cuando lleva en cada caso la marca que le ha sido destinada: φύσις, λόγος, Ἓν, ἰδὲα, Ἐνέγεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad.[18] Pero lo destinado no existe de modo clasificable como las manzanas, peras y melocotones, como algo dispuesto en el mostrador de las representaciones históricas.

¿Pero no oímos hablar del 'ser' ser en el orden y la consecución históricos del proceso dialéctico que piensa Hegel? Ciertamente. Pero el ser también se deja ver aquí únicamente bajo la luz que brilló para el pensar de Hegel, lo que quiere decir que la forma en la que se da el ser se determina siempre ella misma a partir del modo en que éste se da luz a sí mismo. Pero este modo es un modo destinado, es siempre la marca de una época que sólo se nos manifiesta como tal si le damos la libertad de volver a su propio ser pasado. Sólo podemos llegar a la proximidad de lo destinado por medio de una súbita chispa de recuerdo que surge en un instante. Esto también vale para la experiencia que tenemos de la marca que lleva en cada ocasión la diferencia de ser y ente, a la que corresponde en cada caso una interpretación de lo ente como tal. Lo dicho también vale de modo particular para nuestro intento de salir del olvido de la diferencia como tal por medio del paso atrás, y de pensar en ésta como en la resolución entre la sobrevenida desencubridora y la llegada que se encubre a sí misma. Ciertamente, a un oído más atento se le revela que en nuestro discurso acerca de la resolución, ya dejamos que aquello que ha sido tomase la palabra, en la medida en que pensamos en un desencubrir y un encubrir, esto es, en una sobrevenida (trascendencia) y una llegada (presencia). Tal vez mediante esta explicación de que la diferencia de ser y ente se encuentra en la resolución en calidad de preámbulo de su esencia, salga a la luz algo permanente que atraviesa el destino del ser desde el principio hasta su consumación. Pero con todo, sigue siendo difícil decir cómo debe ser pensada esa permanencia, puesto que, ni es algo general que valga para cada caso, ni una ley que garantice la necesidad de un proceso en sentido dialéctico.

Lo único que interesa ahora a nuestro propósito es contemplar la posibilidad de pensar la diferencia en su calidad de resolución, de un modo tal, que se vuelva más claro hasta qué punto la constitución onto-teológica de la metafísica tiene el origen de su esencia en esa resolución que inicia la historia de la metafísica y que reina en todas sus épocas, pero que siempre permanece encubierta *en tanto que* resolución, y con ello, olvidada dentro de un olvido que todavía se sigue substrayendo a sí mismo.

Para facilitar dicha contemplación pensemos el ser, y dentro de él la diferencia, y a su vez dentro de ésta, la resolución, a partir de aquella marca recibida por

[18] Ver *Nietzsche II,* pp. 470 y 471.

el ser mediante la cual éste se manifestó en cuanto λόγος, en cuanto fundamento. El ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es, causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación. Los que fueron separados, se encuentran tan retenidos dentro de la resolución, que ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que «es» la plenitud del ser, esto es, en tanto que el ente máximo.

Y aquí, nuestra meditación alcanza un punto desde el que se pueden establecer inquietantes conexiones. El ser se manifiesta en tanto que λόγος en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. El mismo λόγος es, como reunión, lo unificador, el Ἓν. Este Ἓν tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando, el λόγος reúne todo dentro de lo general, y fundamentando, reúne todo a partir de lo único. Dicho sea de pasada, el mismo λόγος encubre además dentro de sí el origen de la esencia de la marca del ser lingüístico, y determina con ello el modo del decir en tanto que lógico, en sentido amplio.

Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente, se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno pasa al otro, el uno entra dentro del otro. La sobrevenida y la llegada aparecen alternantemente la una dentro de la otra como en un mutuo reflejo. Hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro. El propio fundar aparece en el claro de la resolución como algo que *es,* y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, la causación, a saber, por medio de la causa suprema.

Una de las clásicas pruebas de este estado de cosas, en el ámbito de la historia de la metafísica, se encuentra en un texto de Leibniz que ha pasado prácticamente desapercibido y que llamaremos para abreviar *Las 24 tesis de la metafísica* (Gerh. Phil., VII, pp. 289 ss.; compárese con *El principio del fundamento,* 1957, pp. 51 y ss.).

La metafísica le corresponde al ser como λόγος, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica.

En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia.

Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en lo general, y en tanto que ser de lo ente en lo supremo.

Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica.

Debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia, que se encuentra impensada como tal, y en virtud de la unidad unidora de la resolución, la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología.

La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución.

Lo que llamamos de este modo, vuelve a conducir a nuestro pensar a ese ámbito del que ya no se puede hablar con las palabras rectoras de la metafísica: ser y ente, fundamento-fundamentado. Pues lo que nombran estas palabras, lo que representa el modo de pensar regido por ellas, procede, como lo diferente, de la diferencia. Su origen ya no se deja pensar dentro del horizonte de la metafísica.

La mirada a la constitución onto-teológica de la metafísica muestra un posible camino para contestar, a partir de la esencia de la metafísica, a la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino.

Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.

Tal vez esta observación arroje una pequeña luz sobre el camino en cuya dirección camina un pensar que lleva a cabo el paso atrás, el paso que vuelve desde la metafísica a la esencia de la metafísica, que vuelve desde el olvido de la diferencia como tal al destino de ese encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo.

Nadie puede saber si, cuándo, dónde, ni cómo, se desarrolla este paso del pensar hasta convertirse en un auténtico camino, pasaje y construcción de sendas (entendiendo por auténtico, que es usado en el Ereignis). Podría ocurrir que se consolidara antes el dominio de la metafísica, bajo la forma de la técnica moderna y de sus desarrollos de incalculable rapidez. También podría ser que todo lo que aparece en el camino del paso atrás, sea simplemente usado y elaborado a su manera por la metafísica, que aún perdura, a modo de producto de un pensar representativo.

De este modo, el propio paso atrás quedaría no consumado, y el camino abierto e indicado por él, no andado.

Este tipo de reflexiones nos asaltan con suma facilidad, pero no tienen ningún peso en relación con otra dificultad de tipo muy distinto por la que tiene que pasar el paso atrás.

La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla. Ya se nos mostró con demasiada frecuencia durante los ejercicios de seminario, la dificultad a la que queda expuesto el decir que piensa. La pequeña palabra «es», que toma voz en todas partes dentro de nuestra lengua, y que habla del ser —incluso en donde éste no aparece propiamente—, contiene ya, desde el ἔστιν γὰρ εἶναι de Parménides, hasta el «es» de la proposición especulativa de Hegel y hasta la disolución del «es» en una posición de la voluntad de poder en Nietzsche, todo el destino del ser.

La mirada a las dificultades del lenguaje debería ponernos en guardia para no convertir en moneda corriente el lenguaje del pensar ahora intentado, construyendo con demasiado apresuramiento una terminología, así como para no hablar ya mañana sobre la resolución en lugar de dedicar todos los esfuerzos a la penetración de nuestro pensar en lo ya expuesto. Pues lo expuesto fue dicho en un seminario. Y un seminario es, como ya lo indica la palabra, un lugar y una ocasión de arrojar aquí y allá una semilla, de dispersar un germen de meditación que tal vez algún día se abra a su manera y fructifique.

INDICACIONES

Para el intento de pensar la cosa, *vid. Conferencias y ensayos (Vorträge und Aufsätze),* Pfullingen, 1954, Neske, pp. 163-181, 3.ª ed. 1967, segunda parte, pp. 37-55. La conferencia «La cosa» fue pronunciada por primera vez en el transcurso de una serie de conferencias titulada «Mirada a aquello que es», sostenida en diciembre de 1949 en Bremen y en primavera de 1950 en Bühlerhöhe.

Para la interpretación de la frase de Parménides, *vid. op. cit.,* pp. 231-256.

Para la esencia de la técnica moderna y de la ciencia actual, *vid. op. cit.,* pp. 13-70.

Para la determinación del ser como fundamento, *vid. op. cit.,* pp. 207-229 y *El principio del fundamento (Der Satz vom Grund),* Pfullingen, 1957, Neske.

Para el esclarecimiento de la diferencia, *vid. ¿Qué significa pensar? (Was heisst Denken?),* Tubinga, 1954, Niemeyer y *Acerca de la cuestión del ser (Zur Seinsfrage),* Francfort, 1950, Klostermann.

Para la interpretación de la metafísica de Hegel, *vid. Caminos de bosque (Holzwege),* Francfort, 1950, Klosterman, pp. 105-192.

La *Carta sobre el humanismo (Brief über den Humanismus),* 1947, que habla siempre a base únicamente de insinuaciones, sólo se convierte en posible estímulo para una aclaración del asunto del pensar, si se vuelve a ella con el pensar a partir del presente escrito y de las publicaciones aquí mencionadas.